Encantamento e disciplina na União do Vegetal

Rosa Virgínia Melo
UnB

Preâmbulo

No Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV), o chá denominado hoasca, ou vegetal, conhecido como *ayahuasca,*[1] propicia um encontro do sujeito com a entidade que o habita, o Mestre Gabriel. A presente discussão propõe uma análise antropológica da dinâmica do sagrado em um grupo sincrético brasileiro que elabora sua esfera mágico-religiosa por meio da simbólica do transe provocado pela bebida psicoativa,[2] à qual se atribui o poder de induzir experiências místicas (Eliade, 2002; La Barre, 1971; Lévi-Strauss, 1989). Esse encontro extraordinário é nomeado *burracheira*, através do qual o adepto acede à doutrina do líder espiritual. Na União do Vegetal é a doutrina que torna a substância um veículo de "conhecimento", e não seu mero efeito químico no organismo, evidenciando o valor da sobremarcação simbólica que organiza a hipertrofia dos sentidos experimentados no rito.

A expressão matrizes urbanas da ayahuasca, referida ao Alto Santo, Barquinha, União do Vegetal e Santo Daime/ICEFLU (Goulart, 2004; Labate, 2004), localiza o sincretismo dessas linhas ayahuasqueiras nas franjas dos elementos cristão, afro-brasileiro, xamânico, kardecista e esotérico. Para Monteiro da Silva (2004), aí estão dispostos modos parciais de assimilação de culturas indígenas americanas e religiões afro-brasileiras, recentemente revigoradas com os denominados grupos neo-ayahuasqueiros (Dawson, 2009), surgidos de cisões dos grupos matriciais (Labate, 2004), mais alinhados com a nebulosa mística comportamental da Nova Era (Magnani, 1999; Amaral, 2000).Para estes, as matrizes teriam se contaminado com o aspecto institucional e se distanciado da natureza verdadeira da espiritualidade.

Na discussão ora apresentada, o encantamento que recobre o sentido do transe, não obstante as forças místicas inspiradas na tradição xamânica e afro -brasileira que informam a relação do sujeito com a entidade presente na bebida, possui uma irrevogável centralidade do "eu" na constituição da espiritualidade

almejada. Nas matrizes, e em especial na UDV, o elemento institucional ressalta valores do protestantismo centrados na moral do corpo, enquanto espaço a ser organizado mediante uma vontade individual despertada pelo divino, pelo Mestre. Em meio ao caleidoscópio de influências religiosas do contexto em tela, procuro problematizar a noção de pessoa no sentido religioso cristão (Mauss, 2003; Dumont, 2000; Dias Duarte, 1986; Dias Duarte & Giumbelli, 1995) construída na União do Vegetal e os elementos aí contidos, potenciadores de transformação e organização do comportamento individual.

Conforme Giddens (2002), a dinâmica da modernidade tem como referência o fundamento da interioridade sob o suposto da evaporação da moralidade como normatividade imposta de fora. Entendo que na UDV, assim como no cenário religioso ayahuasqueiro e nova era, a subjetividade é socialmente valorizada, pois dispõe de um recurso ao "eu" que diz respeito à autonomia do sujeito (Hervieu-Léger, 1990; Oro, 1997), em que o valor da interioridade se estabelece pelo arbítrio individual e não por uma ordem que lhe é externa e superior, como numa ideia de um Deus externo. Contudo, a consecução desse projeto discursivo acerca da organização da subjetividade é rico em ambivalências, na medida em que a interioridade não se assenta sobre as mesmas configurações nos diversos contextos em que é produzida, conforme nota 23 em Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo (Weber, 2004:206), o que remete a uma construção social da ideia de interioridade.

As origens históricas do uso urbano da ayahuasca remontam aos primeiros anos do século XX, quando a intensa migração nordestina modifica o horizonte populacional e cultural da Amazônia, ensejando a prática dos cultos afro-amazônicos (Furuya,1994). Com o intuito de precisar conceitos, desenvolvi noutra oportunidade (Melo, 2011) a constituição da dinâmica do transe udevista a partir da perspectiva histórica, argumentando acerca da localização dessa religiosidade em diálogo com o *continuum* mediúnico brasileiro elaborado por Camargo (1961). Tal localização conceitual permite inserir o transe ayahuasqueiro na discussão da interpenetração de civilizações no Brasil (Bastide, 1971), desfiando as linhas de tensão produtivas para o sentido do transe, através das quais são elaboradas as transformações no percurso de institucionalização da União do Vegetal.

As tensões e as transformações que internamente fomentam a identidade religiosa da UDV surgem correlacionadas com a chave de leitura evolutiva do conceito proposto por Camargo (1961) a respeito das diferenças de ênfase e polos qualificativos opostos identificados no Kardecismo e na Umbanda, de racional x emocional, ético x mágico (Cavalcanti, 2008). Essas referências conceituais são pautadas pela noção de "alto espiritismo", frequentemente acionadas nos conflitos por legitimidade entre os espiritismos brasileiros (Maggie, 1977;

Ortiz, 1978; Dantas, 1988; Negrão, 1996; Giumbelli, 1997), temática fundamental à compreensão da formação das matrizes religiosas urbanas da ayahuasca (Goulart, 2004; Melo, 2010, 2011). Vale notar que a exegese nativa do termo que hierarquiza espiritualidades no *continuum* mediúnico brasileiro é, na UDV, entendida como "autoespiritismo", termo duplamente eficaz, uma vez que suprime o conflito por legitimidade entre vertentes do *continuum* mediúnico e enfatiza a temática da interioridade, implicando o deslocamento do sagrado da comunidade para o indivíduo.

Quanto ao movimento todo-parte na construção do sagrado, tem-se em Bastide (2006) a ideia de instituinte em referência à mística, ou seja, a um estado cuja definição é imprecisa e plástica, delegada aos diretores da consciência para uma condução e um controle dos estados extáticos, ação *sine qua non* para a constituição da religião (Bastide, 2006:263). Conforme o movimento religiosamente orientado entre instituinte e instituído, o rito udevista modula a experiência mística propiciada pelas características materiais da bebida (Kjellgren, Eriksson & Norlander, 2009), em consonância com valores sociais que visam à normatização do comportamento.

A "sessão" na UDV apresenta-se como um culto religioso que oferece um serviço nomeado "evolução espiritual", que se dá através do "conhecimento de si", e por meio do qual o sujeito alcança o "equilíbrio". Portanto, a batalha contra o mal é vencida pela "consciência de si", ensinada no rito que promove a experiência e os modos de reflexão do indivíduo sobre essa experiência e, idealmente, para além dela. Jogos metafóricos e metonímicos constroem uma analogia entre o domíno ritualizado e o domínio da experiência cotidiana dos participantes, consolidada na elaboração da ordem estamental local, os "graus hierárquicos". Tal correspondência entre os termos aspeados é central à teleologia do "vegetal", a cargo da interiorização e da perseverança dos princípios da moral disciplinadora da conduta, preconizados na doutrina.

Desta forma, discuto a produção simbólica de significados através da dinâmica interna do rito, bem como aponto os elementos principais de um contexo mais amplo, aquele de produção de uma sociabilidade que contém esse "eu" e que fornece uma sustentação para a interpretação ritual, conferindo-lhes legitimidade (Rabelo, 2008).

A simbólica do transe é orientada a partir do mito de origem, a História da Hoasca. Os laços de associação que abarcam os polos sensorial e ideológico da experiência (Turner, 2005) são expressos no mito através de seres espirituais que dão origem e regem cipó e folha, localmente nomeados "mariri" e "chacrona", composto vegetal que contém os alcaloides[3] responsáveis pelo efeito da bebida no organismo humano.

A temática do transe que tangencia a discussão é aqui entendida como um instituinte de noções positivamente sancionadas acerca da pessoa humana em relação com Deus, o que Roger Bastide chama domesticação do sagrado selvagem (Bastide, 2006). A *burracheira* é, antes de tudo, uma experiência que ganha sentido religioso nos marcos da classificação e do valor social (Durkheim & Mauss, 1999; Dias Duarte, 1986). Sendo assim, o social "pousa" sobre um objeto material produtor de estados mentais e físicos alterados e tem seu sentido sacramentado, construído e revivido nas dimensões míticas e rituais que fundem experiências particulares numa experiência comum (Durkheim, 1996). A *burracheira* é experiência interna e coletiva, química e simbólica, na qual os diferentes níveis são unidos sob a égide de um valor central, o "conhecimento de si". Nesta categoria nativa, mediações entre o mágico e a racionalidade moderna individualista combinam elementos pré-modernos e modernos. Eis o terreno a ser percorrido na discussão a seguir.

As duas linhas de força a serem exploradas – o encanto e a racionalidade moral – encontram-se imbricadas de modo complexo. A exegese nativa não incide sobre os princípios do ritual mágico da cosmologia encantada, como o da participação do líder no chá, ou o do "chamamento" de entidades na sessão, e sim no sentido da preeminência da vontade do "eu" e da normatividade, costuradas no plano do encantamento através das metáforas e das metonímias míticas e rituais, por meio das quais a ação mágica, experimentada sob o efeito da planta, é orientada para fins religiosos.

Cosmologia e hierarquia

A União do Vegetal é hoje uma religião brasileira com expansão internacional (Labate & Jungaberle, 2011), tendo surgido em uma localidade socioeconômica e política de fronteira, em 1961, no seringal Sunta, entre o Brasil e a Bolívia, posteriormente tendo sido transferida para a periferia de Porto Velho. Após a morte do líder fundador José Gabriel da Costa, em 1971, o grupo expandiu-se pela classe média do "Centro-Sul", sobretudo durante os anos 80, quando ocorreu o fortalecimento institucional representado pela transferência da Sede Geral de Porto Velho para Brasília, levada adiante pelas lideranças da capital e de São Paulo, então formadas. As condições socioeconômicas e históricas do lugar de constituição da religião são aqui vistas como fonte de articulação dos valores pré-modernos e modernos que adentram o sentido do transe.

A *burracheira* é uma "força estranha", "não se repete", e suas especificidades advêm do "merecimento" de cada um na interação com o sacramento, cujo caráter soteriológico advém da "evolução do espírito". A existência do espírito

encarnado na Terra é impregnado da necessidade de "evolução", efetivada através da "ligação" com a "ordem", o poder da natureza entendido como uma "força superior", proveniente do Astral, imantado no efeito do chá, que se torna um veículo de ligação do "baixo" com o "alto". Presente nos terreiros de Umbanda, "evolução" é uma noção kardecista relacionada às sucessivas encarnações do espírito na Terra (Ortiz, 1978). Na UDV, a "evolução espiritual" do adepto, em termos formais, corresponde ao "grau" outorgado pela hierarquia interna do grupo,[4] dividida grosso modo em: quadro de sócios, corpo instrutivo, corpo do conselho e quadro de mestres (subdividido em diversas categorias).

Visto como "aprendizado no vegetal", o "grau" é percebido como uma instância indicativa da relação, na Terra, com o movimento de ascenção espiritual, atingido por sucessivos acessos, permitidos na *burracheira*, a um "portal" composto por três dimensões cosmológicas – astral, astral superior e céu – que se abrem por determinação da instância divina, a Minguarana, que guia o sujeito pelos "encantos".[5] "Entrar nos encantos" ou ter "miração", conforme etnografia realizada junto ao grupo,[6] configura experiências elevadas no campo da espiritualidade, quando o sujeito se desloca no tempo e no espaço, adentrando uma realidade extraordinária, como uma participação mística (Lévi-Bruhl, 1963). Esse encontro místico individualizante é introduzido na lógica hierárquica da UDV como um "merecimento" daquele empenhado em "graduar-se", e evoca uma fundamental correlação entre experiência mística e ordenamento social.

De acordo com um mestre, pioneiro no DF: "Nossa consciência é um dom divino, requer ser alcançada. O ser humano é perfeito, o praticado é que tá sujeito à imperfeição". Ou seja, lapidando-se as ações, lapida-se o espírito. Nesse contexto, o uso do chá vem sendo recoberto, ao longo das décadas de formação da religião, com uma ética de responsabilidade e controle social.

A adesão aos critérios consensuados da "evolução espiritual", baseados no valor da religião, da família e do trabalho, aufere ao "sócio graduado" atributos semelhantes à honra estamental weberiana, expressa pela expectativa de valorização em torno de um estilo de vida específico (Weber, 1974:219) e, dessa forma, a comunhão mística institui um processo social que constrói pessoas e seus respectivos lugares sociais.

***

No Centro Espírita Beneficente União do Vegetal o discípulo é sócio em uma unidade administrativa, ou núcleo, e de acordo com seu "grau", participa da Diretoria, podendo interferir ou deliberar nas questões de administração institucional. O processo eletivo do patamar superior da hierarquia, o quadro de mestres,

é restrito ao "grau" de mestre, ocupado apenas por sócios do sexo masculino.[7]

"Vestir a camisa" significa associar-se e usar o uniforme reservado aos sócios da instituição. A camisa verde, ou mais propriamente o bolso, confere sacralidade ao uniforme. O bolso localiza-se no lado esquerdo do peito e nele são bordadas as letras "UDV" em amarelo. O sócio, no ato público e como voluntário da associação, escuta do mestre representante (líder do núcleo) que "a camisa é sua, mas o bolso é nosso". O primeiro passo na ascenção do sócio é ser "convocado" para integrar o corpo instrutivo, categoria que engloba os subsequentes níveis da hierarquia institucional (conselheiros e mestres), é ter o reconhecimento social de sua busca por evolução espiritual.

Na União do Vegetal, o conteúdo da sessão reservada ao corpo instrutivo e toda a cosmologia estão submetidos à lógica do segredo. Segundo a ótica hegemônica, qualquer menção ao panteão fora do ritual é considerada indevida, o que não significa que não ocorram comentários acerca das narrativas secretas, além da circulação do material gravado que contém as histórias do panteão udevista. A instituição possui uma Comissão Científica encarregada de analisar, avaliar e acompanhar pesquisas sobre o grupo (Milanez, 2011). Abordei a tensão entre o preceito nativo e o trabalho de pesquisa em três momentos anteriores (Melo, 2010, 2011; Labate e Melo, 2012).[8] A interpretação ritual aqui oferecida recorre ao mito fundador do grupo, contado em sessões abertas a visitantes e apresentado em trabalhos acadêmicos anteriores (Andrade, 1995; Luna, 1995; Goulart, 2004). Sua gravação é vendida em feiras de Porto Velho, circula entre dissidências, está na Internet e foi publicada por um antigo mestre da UDV (Alves, 2009). Apresento uma versão resumida, na qual evito reproduzir a linguagem original, assentada no "mistério da palavra".

Compõem ainda o material etnográfico consultado o livreto institucional Hoasca Fundamentos e Objetivos (CEBUDV, 1989); trechos da coleção de CDs caseiros intitulados A palavra do Mestre, contendo discursos do Mestre Gabriel e contemporâneos, gravados em sessão; um CD de entrevista com a mestre Pequenina, viúva do fundador. As gravações foram dádivas do campo recebidas ao longo da etnografia.

Mito e rito – a semântica do vegetal

Apresento a seguir observações acerca das representações do encantamento e da hierarquia entre saberes que priorizam os dois elementos rituais em foco: a normatividade sob forma da lei que rege a adesão, e a forma arcaica do encantamento assentado na comunicação espiritual entre humanos e não humanos (Viveiros de Castro, 1996). Não me deterei em duas fases rituais: o momento destinado à

sequência de perguntas e respostas, muitas vezes dirigidas aos dois campos aqui priorizados, e o encerramento da sessão, sobre o qual farei uma breve referência.

As "sessões de escala", aqui tomadas como modelo, realizam-se no primeiro e terceiro sábado de cada mês em todos os seus 160 templos espalhados pelo território brasileiro. Têm início pontualmente às 20 horas "pelo horário do sol". É recomendado chegar com antecedência em função do estado de "concentração mental" que deve ser alcançado através da comunhão do vegetal (CEBUDV,1989:30). Nas palavras da viúva do Mestre fundador, "o vegetal é para nós se concentrar... pra poder nós adquirir o que nós podemos receber do próprio poder" (CD *Pequenina*).

O cenário ritual dispõe-se ao redor de uma mesa ornada por um arco numa das cabeceiras, de onde fala o mestre "dirigente da sessão". O vegetal é distribuído em fila hierarquicamente organizada, dos mestres aos "visitantes". Após a "distribuição do vegetal", um sócio previamente escolhido inicia a leitura de trechos dos documentos institucionais, sendo seguido por outro, de hierarquia superior, que executa a "explanação" do conteúdo lido. Esta fase tem duração média de 20 minutos e nela constam instrumentos de orientação na sessão e fora dela.

O texto lido recorta o Estatuto e o Regimento Interno do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. Do Regimento tem-se: os Boletins da Consciência em Firmeza, Boletim da Consciência Referendando o Fiel Cumprimento da Lei, Boletim da Consciência em Reforma, o artigo Convicção do Mestre e os Mistérios do Vegetal.

A leitura dos documentos no início do rito indica como a racionalização religiosa incorpora a presença institucional burocratizada como parte da sessão, a qual o discípulo deve seguir para ter uma *burracheira* equilibrada. Se para o adepto a leitura dos documentos propicia condições adequadas à "concentração mental", a um visitante desavisado, afeito a outras modalidades rituais da ayahuasca, esta parte do rito muitas vezes causa surpresa e desagrado pela interferência nos "poderes da substância". Para estes, a leitura "interfere na concentração" porque direciona o efeito do chá para assuntos que não são "espiritualizados".

Após a ingestão do chá, toma lugar no "salão do vegetal" uma linguagem própria da racionalidade burocrática mesclada com uma ordem religiosa. Portanto, a potência derivada do instituinte lança mão de uma racionalização que age por meios técnicos, de fora para dentro, para o estabelecimento de fins e meios racionais (Weber 1999:327), e que é ritualizada através da leitura dos "documentos".

Finalizada a leitura e a explanação, um silêncio absoluto domina o salão, quebrado pela voz do dirigente que entoa a sequência de "chamadas de abertura", realizada por um período médio de 15 minutos, dependendo da ênfase no silêncio

entre uma chamadae outra. Chamadas são cantos devocionais realizados à capela que, como os "chamados" na Pajelança cabocla (Galvão, 1955), no Candomblé da Bahia (Bastide, 1961), na Mesinha de cura amazonense (Gabriel, 1985) e na Jurema nordestina (Assunção, 2006), acionam a presença de seres espirituais.

A sequência dos cânticos tem início com o *Sombreia*, *Estrondou na Barra* e *Minguarana*. A *Chamada do Sombreia* fala da "sombra" que vem com a "luz", referência ao lado negativo do ser, a ser revelado pela luz divina. *Estrondou na barra* reporta-se à força da figura mítica de Tiuaco, "o grande rei no salão do vegetal". A *Minguarana* é a natureza divina que concede àqueles que ainda não alcançaram a condição de "entrar" e poder "ver" os "encantos". Mestre Gabriel, ao narrar a História da Hoasca explica essa chamada. Esclarece que, quando ele a realiza, não está chamando, mas sim ensinando "como se chama quando se precisa, ensinando àqueles que ainda não têm esse direito, como vem o direito para todos eles, é conhecendo e pedindo da fonte". Ouve-se, em meio a essa invocação uma sequência de versos a respeito de Jesus e a Senhora Mãe Santíssima, cobrindo todos com seu manto e, por fim, o oratório é aberto "com o Divino Espírito Santo".

O dirigente da sessão levanta-se, caminha no sentido anti-horário, o "sentido da força", e segue perguntando aos presentes mais próximos à mesa: "como vai o irmão (irmã)? Tem luz? Tem *burracheira*?". O efeito da sequência de perguntas, respondidas de modo positivo, é o de "ligar a força". "Aos que não perguntei pergunto agora: têm luz, têm *burracheira*?". O mestre senta-se em sua cadeira e faz a Chamada do Caiano, o "primeiro hoasqueiro", invocado para clarear seus "caianinhos" e dar-lhes "grau".

A chamada da União conta a união do mariri e da chacrona, e essa fase inicial da sessão é concluída com a chamada da Guarnição. O primeiro verso emprega a primeira pessoa do singular, indicando ser o Mestre ensinando: "Meu primeiro mestre é Deus, o segundo é Salomão, autor de toda ciência, nos dê vossa guarnição".

As chamadas que seguem a leitura dos documentos empreendem uma mudança de tom no ritmo da sessão, que cresce em efervescência sob os cânticos à capela e suas elaborações imagéticas de uma natureza encantada. Porém, o que é enfatizado na doutrina oral da UDV não recorre aos aspectos mágicos da *burracheira* e sim aos supostos advindos do contato do indivíduo consigo mesmo. É dever do adepto buscar "ter a ciência de si", e não o encontro com o espírito dos outros, encarnados ou desencarnados. Contudo, essa exortação, frequente no rito, não elide o valor das "chamadas" que acionam "o batalhão espiritual" do Mestre.

Analisar o uso ritual da ayahuasca como instituinte é considerar também o artefato material, ou seja, por um lado, aquilo que a química propicia ao

organismo e, por outro,os recursos simbólicos acionados na condução da efervescência alcançada na entrega ao efeito da bebida. Tanto a musicalidade quanto a oralidade realizam o ato de nomear, de dar sentido a uma experiência de profunda alteração cognitiva e emotiva, cuja qualidade regressiva e mnemônica pulula nos depoimentos nativos. O poder do ato de nomear experiências extraordinárias contém uma agência específica, a de aproximar nomeação e realidade, o que, para Lévi-Strauss (1991), é dado por uma condição que reside no inconsciente, uma vez que a palavra não apenas descreve, mas manipula e modifica estados psíquicos. A presença pervasiva do som nos ritos urbanos da ayahuasca pode ser pensada de acordo com seu poder de aliviar ansiedades provocadas pelo acesso a conteúdos desconhecidos experimentados durante o efeito da bebida. Não só nos rituais ayahuasqueiros em geral, mas também nas experiências orientadas do uso de psicoativos (Leary, 1999), a expansão sensorial propiciada tem, na organização sonora (Blacking, 1995), um condutor privilegiado do efeito de união, característico do sentimento cósmico ou oceânico (Freud, 1997), que é parte da realidade de tais estados de transe místico.

Na sequência ritual, perguntas e respostas são apresentadas segundo regras iniciáticas, entremeadas de chamadas ou reprodução musical que guardam semelhança com a temática desenvolvida na sessão. No encerramento do rito são "despedidas" as "forças" e "desligada" a *burracheira*. A sessão é fechada "com o Divino Espírito Santo", e a última palavra proferida é "A-Deus".

Veremos a seguir como os elementos rituais destinados à análise anunciados no rito, no encantamento e na normatividade encontram-se priorizados no mito, que se revela sob teor místico e mundano.

***

A História da Hoasca é o mito de origem da UDV que narra o percurso do chá na Terra, intrinsecamente associado à história do caminho espiritual do fundador da União do Vegetal. A narrativa é contada em sessões comemorativas, abertas aos visitantes, ou a critério do mestre que conduz a sessão. Foi gravada na voz do Mestre Gabriel,[9] divide-se em quatro partes, e é entremeada por trechos de algumas chamadas de abertura que contam a história dos personagens da cosmologia udevista, marcada, em geral, por transformações recíprocas entre espíritos de humanos e não humanos.

Antes do dilúvio universal havia um Rei chamado Inca que governava com sabedoria, graças aos conselhos de sua misteriosa Conselheira Hoasca, que tudo sabia. Um dia Hoasca morreu e o Rei, desconsolado, sepultou-a. Nasceu na sepultura de Hoasca uma árvore que o Rei julgou ser Hoasca, assim denominando-a.

Fez um chá da folha da árvore e o deu de beber ao seu marechal Tiuaco, na tentativa de que este descobrisse os segredos da Conselheira. Sentindo a presença de Hoasca, Tiuaco não resistiu e morreu. Foi sepultado ao lado da Conselheira do Rei, onde nasceu um cipó. O reinado, após a morte de Rei, virou uma tapera.

Muito tempo se passou e Salomão, Rei da Ciência, ouviu a história do Rei Inca e de sua Conselheira e foi, acompanhado de seu vassalo Caiano, ao encontro das sepulturas. Encontrou lá nascidos árvore e cipó, reconheceu-os como Hoasca e Tiuaco. Salomão anunciou a união dos vegetais e clamou: "o mariri nos dará força e a chacrona nos dará luz".

Salomão ensinou a Caiano os mistérios da natureza divina. Fez um chá e, com palavras imperiosas para que se encontrasse com os poderes de Hoasca, ofereceu-o a Caiano. Caiano bebeu o vegetal, sentiu a força de Hoasca aproximar-se, começou a sufocar e, confome ensinamentos de Salomão, "chamou" por Tiuaco, "o grande rei no salão do vegetal". Caiano aprendeu também os segredos da natureza divina, mas somente mediante poderes do pedido, capaz de abrir-lhe os encantos da Minguarana, tornando-se "o primeiro hoasqueiro".

Tempos depois, o espírito de Caiano retornou no Peru, com o nome de Iagora, a quem todos chamam na hora da necessidade. Iagora é um imperador indígena nascido depois de Cristo e que "chama" por Jesus e pela Virgem da Conceição. Conhecido como Rei Inca porque contava a história do Rei Inca e de sua Conselheira Hoasca, Iagora foi degolado por discípulos que se revoltaram e seguiram pelo mundo, originando os "mestres de curiosidade", desprovidos de "conhecimento".

O retorno do espírito em sua quarta encarnação aconteceu na Bahia, e José Gabriel, homem simples do povo vivendo no seringal amazônico, "recorda-se" de sua "missão": a de "equilibrar o vegetal". Torna-se Mestre, abre "o oratório com o divino Espírito Santo", e esclarece que oratório é para orar, explicar, falar o que é preciso. Ensina que, quando precisamos, chamamos: "eu chamo Caiano, chamo *burracheira*". Contudo, Gabriel ensina, mas não chama, porque "Caiano sou eu, a *burracheira* é eu...". Ao fim da narrativa tem-se, na voz do Mestre: "*burracheira* quer dizer força estranha, é por isso que eu não tenho *burracheira*... porque eu sou a *burracheira* e não existe coisa estranha para mim...".

***

Vemos que Hoasca e Tiuaco preexistem em relação aos componentes da bebida. Isto significa dizer que folha e cipó são gerados por seres espirituais, reatualizando o princípio cosmológico da preeminência do espírito sobre a matéria. O vegetal, enquanto fonte de "conhecimento", configura transformações e uniões sucessivas: primeiramente, o mistério esotérico da sabedoria feminina de Hoasca

transmutada em folha nomeada chacrona, de onde provém a "luz"; o marechal Tiuaco, um misto de conhecimento indígena fundido à assimilação da autoridade militar de um marechal, transmutado em cipó, o mariri, fonte de "força".

A Conselheira e o Marechal simbolizam a química dos componentes da bebida: Hoasca deu vida à folha *psichotria viridis* que contém dimetil-triptamina (DMT), alcaloide responsável pelo efeito visionário que, na doutrina, é o princípio feminino, a "luz"; Tiuaco abarca os alcaloides betacarbolínicos do *banisteriopsis caapi,* a harmina, a harmalina e a tetrahidroharmina, traduzido como princípio masculino, a "força". Os alcaloides do cipó inibem a atuação da monoaminaoxidase (MAO) presente no organismo humano e que anula certos efeitos tóxicos da DMT da folha, quando ingerida oralmente. Assim, ambas as substâncias operam transformações no corpo humano. Tiuaco é um personagem com função dupla, pois sua presença é condição para a atuação do poder de Hoasca, além de contribuir com sua "força", termo metáfora do alcaloide betacarbolínico do cipó, responsável pelo efeito de *purga* do chá, simbolizada na categoria da "limpeza".

Na lógica mítica, quando o chá é preparado, os componentes espirituais de folha e cipó recebem significados doados por Salomão, demiurgo e catalizador, pois, como dizem os discípulos, "Salomão é a chave da União", posto que o vegetal supõe algo além da "luz e da força", que são a "sabedoria" e o "conhecimento" aí atrelados. Portanto, para além da química ou da pura experiência, é fundamental o preceito normativo doado por Salomão a Caiano, o que internamente diferencia a UDV daquilo que é nomeado como "curiosidade",[10] um conhecimento incompleto, externo à instituição.

Na terceira encarnação, o espírito do Mestre retorna no Peru, como o Rei Iagora, um ameríndio, todavia parte da conquista cristã, pois é imbuído dessa lógica que ele insere na chamada da Minguarana a referência à Virgem da Conceição e a Jesus. Iagora é morto por seus súditos, que rompem a unidade, "criam força" e não seguem a "força criadora", referência aos "curiosos", seguidores de uma espiritualidade outra e distantes do "alto espiritismo"[11] com o qual a irmandade se identifica. A "curiosidade" é talvez o mais claro dos conflitos projetados no mito e opõe-se à "Ciência de Salomão", gerando efeitos classificatórios entre a instituição e grupos não tributários de um "conhecimento" delimitado por uma essência do social como forma de oposição ao profano (Hertz, 1980; Durkheim, 1996) de um uso "não doutrinado do vegetal".

A quarta encarnação do Rei Inca acontece na Bahia, e José Gabriel vem com a missão de "equilibrar" o vegetal. Gabriel inclui na narrativa de origem: "eu vim abrir o oratório com o Divino Espírito Santo",[12] e enfatiza a qualidade de sua missão, a importância da oralidade na transmissão do conhecimento divino.

O Rei Inca, Caiano, Iagora e Gabriel são "destacamentos" do mesmo espírito, mas os três últimos são distintos do primeiro porque beberam o vegetal e tornaram-se Mestres. Enquanto o Rei Inca dependia dos conselhos de Hoasca, os demais "destacamentos" desse espírito passaram, graças a Salomão, a ter acesso direto à fonte de conhecimento, exercendo sobre ela um poder. A História da Hoasca chega ao fim com a afirmação de Gabriel de ser, ele próprio, a *burracheira*. Aí percebemos como Mestre e *burracheira* guardam relações metonímicas que não estavam claras em Caiano e Iagora. É esta a revelação de que a "força" do vegetal se deve à consubstancialização do espírito do Mestre no chá, espírito este composto de várias entidades.

A identificação de Salomão como o Rei da Ciência entre seringueiros ayahuasqueiros na Amazônia brasileira[13] é também reconhecida no Santo Daime na forma de estrela. No Brasil, o rei Salomão é uma entidade muito conhecida nas giras da Jurema nordestina, o Catimbó[14] (Assunção, 2006), compondo um dos elementos comuns à tradição do transe mediúnico afro-brasileiro e das matrizes urbanas da ayahuasca brasileira (Melo, 2011).

A penetração do rei bíblico nos cultos mediúnicos, que não têm o livro sagrado dos cristãos como cânone de seus conhecimentos, pode ser ilustrada pelo que diz Melville, autor de *Moby Dick*, para quem o *Eclesiastes*, livro de Salomão, apresenta a magia babilônica e caldeia, demonstrando uma "sabedoria não cristã de Salomão" (Sachs, 1988:168), atribuição que Le Goff (1999) encontra em registros acerca do rei dos judeus. O autor de três textos bíblicos, *Eclesiastes*, *Cântico dos Cânticos* e do livro da *Sabedoria,* participa fundamentalmente do vasto conteúdo religioso que José Gabriel elaborou para formar a União do Vegetal.

Na escritura sagrada da tradição judaico-cristã é possível encontrar passagens caras ao entendimento do mito udevista, oferecendo pistas do tipo de relação entre Salomão e Hoasca, a misteriosa conselheira do Rei Inca. Ao final do *Cântico dos Cânticos,* dois versos figuram como apólogo: um homem regozija-se por ter uma videira, sua esposa, que vale mais do que a melhor vinha de Salomão (*Cântico dos Cânticos* 8, Diálogo, vols. 11 e 12), alegoria acerca de um conhecimento antropomorfizado em forma de mulher.

Na Bíblia (*Sabedoria* 7, vol.14), aquilo que Salomão obteve do espírito feminino tornado sua esposa e conselheira nos leva ao que possuía Hoasca, traçando um paralelo entre ambas as entidades femininas, fontes produtoras de um líquido embriagante. Hoasca é o princípio da sabedoria, sua antropomorfização e, assim como a esposa de Salomão, a ele ofertada por Deus. O Rei Inca não teve o privilégio de possuir sua conselheira, ela era um outro, dele apartada. Com Salomão, em ambos os mitos, rei e sabedoria tornam-se uma coisa só, como diz o Rei da

Ciência "[...] saí à sua procura a fim de possuí-la em mim" (*Sabedoria* 8, vol. 18). Esse "conhecimento" que o faz rei inclui religião e Estado, mas tem como fonte os mistérios da natureza enquanto expressão da Lei, da Sabedoria e da Justiça.

O poder do rei de governar com sabedoria se deve ao "conhecimento" de Hoasca, mulher misteriosa que dá nome ao objeto sacramental. Lembrando Weber, para quem o reinado é uma consequência do heroísmo carismático (1974:290), é a Conselheira, na qual habita o carisma, o extraordinário do conhecimento, que faz o rei "vitorioso". Retomando Bastide (2006), na natureza está o instituinte que requer, para a conformação de princípios religiosos, preceitos instituídos simbolizados, respectivamente, como Natureza e Ciência. Com Salomão, através da bebida, vemos surgir uma ordem instituída que parece dizer que aos homens cabe completar o conhecimento iniciado pelas mulheres. Assim, a passagem dos poderes e dos mistérios de Hoasca é exclusiva para os entes do sexo masculino, únicos a alcançarem o "grau" de Mestre na União do Vegetal.

Considerações finais

Gostaria de concluir tecendo algumas considerações sobre a simbologia do sacramento na UDV. Primeiramente, parece-me que o sentido do transe, se mágico em alguma medida, porta uma racionalidade que não se contenta com a parcialidade, pois objetiva valores e explicações universais pautados no elemento de interioridade advinda da racionalidade moral cristã. Essa relação entre o transcendente e o intramundano produz, nos termos de Bourdieu, a "alquimia ideológica pela qual se opera a transfiguração das relações sociais em relações sobrenaturais, inscritas na natureza das coisas e portanto justificadas" (Bourdieu, 2007:33).

O transcendente e o mundano como potências unificadas no "vegetal" têm em seu centro o sentido de o Mestre Gabriel ser a *burracheira.* A união assim realizada parte de uma outra, precípua, que consolida a *burracheira* enquanto Hoasca, ou seja, entrega, arrebatamento, fervor e risco, mas também Salomão, isto é, regra, ordem e "consciência de si". Tal tensão, longe de ser improdutiva, propicia, como ensina Dumont (2000), uma coexistência hierárquica e necessária dos dois opostos. Na definição local do transe udevista surgem valores que hierarquizam a prática do encontro espiritual em função da reivindicação de uma consciência superior que organiza as emoções, pois baseada em um princípio que se pretende moderno e autocentrado.

A construção da *burracheira* ilumina um transe permeado por uma representação do valor da interioridade e do livre arbítrio carregado de consequências. No mito, e no trajeto das reencarnações do espírito do fundador, evidencia-se

uma transformação política: o Rei Inca é apenas rei, não é sacerdote, falta-lhe o princípio extraordinário de Hoasca. Caiano, o vassalo do rei, ingere uma bebida imantada dos poderes de três entidades: Hoasca, Tiuaco e Salomão. Gabriel consolida em si todas as uniões, e determina sua participação no transe, sendo ele próprio a *burracheira*. A operação mítica elabora a passagem de uma ordem natural que informa a ordem social, não se trata de um apagamento de Hoasca ou do feminino, mas de uma relação de derivação instituinte-instituído, de como a natureza se converte em razão ritualmente construída no homem.

A necessária submissão dos poderes de Hoasca sob a batuta de Salomão se deve à qualidade extática como instituinte que provoca a emoção, em sua face vaporosa e inconsciente, cuja essência é contagiosa. Sobre os estados emocionais, "não se pode dizer nem onde começam nem onde acabam" (Durkheim & Mauss, 1999:455). As propriedades misturam-se, sem que se possa categorizá-las com rigor, o que suscita a figura do demiurgo, detentor dos valores instituídos como centro da vida moral do grupo, marcados com precisão a partir de princípios classificatórios legitimadores da experiência enquanto religiosidade. A operação de classificação e valor articula emoção e regra e traduz estados de uma coletividade em busca da ordenação do comportamento individual no reforço de uma certa noção de interioridade.

A ética udevista, como no conceito de domesticação do sagrado (Bastide, 1975), não abre mão da natureza, do feminino, da magia e do êxtase, englobando-os como formas de equilibrar diferenças e equacionar ideias ou forças úteis à comunicação religiosa em seu meio social de expansão, a classe média. O *continuum* mediúnico, em sua acepção evolutiva que se orienta para um branqueamento das práticas mágicas, tem espaço na dinâmica do sagrado udevista, que se legitima ao tecer aproximações com um transe mental em detrimento da corporeidade. A oferta de serviços religiosos é pautada pela ética da vida, que deve ser vivida segundo a moral do trabalho e da família, e não em função da oferta de sensações extraordinárias experimentadas no transe. Nessa medida, a "comunhão do vegetal" expressa o valor que o consumo de um bem pode representar na elaboração de um estilo de vida específico (Weber, 1974:226) em detrimento de outros que lhe são contrários.

Recebido em 19/01/2013
Aceito em 25/02/2013

Rosa Virgínia Melo é doutora pelo Departamento de Antropologia da UnB, atualmente exerce função de professora substituta no mesmo departamento e desenvolve pesquisas nas areas de religião e modernidade e religião e saúde mental.

Notas

1. O uso indígena do chá *ayahuasca* no noroeste amazônico é ancestral, e desde 1930 vem sendo reinventado nos ambientes urbanos. O nome é quéchua e significa “cipó dos espíritos”. Trata-se de uma cocção da folha do arbusto *Psychotriaviridis*e do cipó *Banisteriopsiscaapi*.

2. O termo “droga”, que carrega um estigma que dificulta o debate, enquanto “fármaco”, por conter etimologicamente ambos os significados de remédio e veneno, parece-me interessante, mas adoto a seguir a identificação de “psicoativo”.

3. O cipó *Banisteriopsiscaapi* contém os alcaloides dabetacarbolina: harmina, harmalina e tetrahidroharminna. A folha do arbusto *Psychotriaviridis* contém o alcaloide N-dimetril-triptamina (DMT). Esta substância ingerida via oral é inativa devido à atuação da monoamina oxidase (MAO), produzida pelo organismo para evitar possíveis estados de intoxicação. As betacarbolinas desempenham função de inibidoras da MAO, permitindo a atuação da DMT.

4. Há algumas percepções não hegemônicas no grupo que contrariam essa visão, mas como o foco do artigo é o ritual, não me deterei na heterogeneidade subjetiva do postulado litúrgico.

5. O mundo dos espíritos. Termo presente na “encantaria” maranhense, e nas religiões ayahuasqueiras. Em As religiões africanas no Brasil, Bastide defende que o “culto dos encantados” remonta ao esboço do Catimbó no século XVII (ver Gabriel, 1985:73; Assunção, 2006:76).

6. Durante 29 meses, entre os anos de 2006-2009, que resultou no meu doutoramento (Melo, 2010).

7. Mestre Pequenina, a viúva de José Gabriel, é uma exceção, internamente justificada por uma “necessidade” vivida nos anos 60 de compor um quadro de pessoas responsáveis pelo grupo.

8. O tema escapa ao escopo do artigo, mas cabe dizer que é questão tensa no campo de pesquisas sociais sobre a UDV. Ver também nota metodológica em Labate e Pacheco (2009).

9. A doutrina enfatiza a transmissão oral do conhecimento, mas as sessões podem ser gravadas pela instituição.

10. O termo “curioso” surge em “caboclos” do Baixo Amazonas em referência ao trabalho de “parteiras”, sobre quem se afirmava possuir “um ‘conhecimento’ que os doutores não possuem” (Galvão 1955:121), ou seja, “curiosidade”, como a magia, pode ser entendida como uma categoria que indica poderes de manipulação de forças não articulados numa ordenação devidamente sistematizada, sendo antes um poder gerido de modo anárquico.

11. Termo nativo que se refere ao “autoespiritismo”, um espiritismo propiciador do “autoconhecimento e que nega relações com ‘baixo espiritismo’ como categoria acusatória”(ver Maggie 1977; Ortiz 1978; Dantas, 1988; Giumbelli 1997, entre outros).

12. A cristianização dessa prática religiosa mágica pode ter sido influenciada pela forte presença de missões evangelizadoras na fronteira com a Bolívia (Vilaça, 2002) nos anos 40 e 50, onde vivia Gabriel, hipótese ainda não investigada.

13. Gilberto Gil gravou em seu CD *Banda Larga Cordeu* música do mesmo nome, na qual canta "o Rei Salomão no Alto Solimões". Na UDV é sugerido que o nome do rio Solimões decorre da visita de Salomão à região Amazônica.

14. O campo nativo parece fazer a associação do Rei Salomão com a tradição maçônica, por vezes replicada em trabalhos acadêmicos (Goulart, 2004). Contudo, Mestre Gabriel, segundo contemporâneos, "trabalhava" dando consultas no seringal, e em Porto Velho era ogã do terreiro de Chica Macaxeira, precursora do Tambor de Mina na capital de RO (Brissac, 1999).

Referências bibliográficas

AMARAL, Leila. 2000. *Carnaval da alma. Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Editora Vozes.

ASSUNÇÃO, Luiz. 2006. *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas.

ANDRADE, Afrânio P. de.1995. *O fenômeno do Chá e a Religiosidade Cabocla: um estudo centrado na União do Vegetal*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior.

BASTIDE, Roger.1961. *O candomblé da Bahia*. São Paulo. Companhia Editora Nacional.

_____. 1971. *Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira.

_____. 2006. "O sagrado selvagem". In: ___. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.

BATESON, Gregory.1999."Form, substance and difference". In: ___.*Steps to an ecology of mind*. Chicago: University of Chicago Press.

BÍBLIA SAGRADA. 1982. *Cântico dos Cânticos; Eclesiastes; Sabedoria*. São Paulo: Ed. Ave Maria.

BLACKING, John.1995. *How musical is man?* Seattle: University of Washington Press.

BRISSAC, Sérgio. 1999. *A estrela do norte iluminando até o sul: uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, PPGAS-Museu Nacional/UFRJ.

CALVINO, Italo. 1983. "The written and the unwritten words". *New York Review of Books*, 12 de maio.

CARNEIRO DA CUNHA. 1998. Manuela. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". *Mana*, 4 (1):7-22.

CEBUDV.1989. *União do Vegetal Hoasca Fundamentos e Objetivos*. Centro de Memória e Documentação, Sede Geral-Brasília, DF.

DANTAS, Beatriz G. 1988. *Vovó nagô e papai branco. Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.

DIAS DUARTE, Luiz. F. 1986. "Classificação e valor na reflexão sobre identidade social". In: Ruth. Cardoso (org.). *A aventura antropológica. Teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

DIAS DUARTE, Luiz. F. & GIUMBELLI, Emerson. 1995. "As concepções cristã e moderna da pessoa: paradoxos de uma continuidade". *Anuário Antropológico*, 93.

DOBKIN DE RIOS, Marlene. 1972. *The Visionary Vine: Psychedelic Healing in the Peruvian Amazon.* San Francisco: Chandler Publishing Company.

DUMONT, Louis.2000. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.

DURKHEIM, Émile. 1996. *As formas elementares da vida religiosa*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes.

DURKHEIM, Emile & MAUSS, Marcel. 1999. "Algumas formas primitivas de classificação". In: Marcel Mauss, *Ensaios de Sociologia.* São Paulo: Ed. Perspectiva.

ELIADE, Mircea. 2002. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase.* 2. ed. São Paulo: Martins Fontes.

ESTRADA, Álvaro. 1984. *Vida de María Sabina: la sabia de los hongos*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes.

FREUD, Sigmund. 1997. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago Editora.

FRY, Peter. 1986. "*Gallus africanus est*, ou, como Roger Bastide se tornou africano no Brasil". In: VonSimson (org.). *Revisitando a terra de contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide*. 19. ed. São Paulo: FFLCH/CERU. pp. 31-45.

FURST, Peter T. 1976. *Alucinógenos e Cultura*. México, DF. Fondo de Cultura Econômica.

GABRIEL, Chester. 1985. *Comunicações dos espíritos*. São Paulo: Ed. Loyola.

GALVÃO, Eduardo. 1955. *Santos e Visagens*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

GIDDENS, Anthony. 2002. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

GIUMBELLI, Emerson. 2003. "O 'baixo espiritismo' e a história dos cultos mediúnicos". *Horizontes Antropológicos*, 9 (19):247-28.

_____. 1997. *O cuidado dos mortos: acusação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

GOULART, Sandra. 2004. *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca.* Tese de Doutorado, Unicamp.

HERTZ, Robert.1980."A preeminência da mão direita". *Religião e Sociedade*, 6:99-128.

KJELLGREN, Anette.; ERIKSSON, Anders. & NORLANDER, Torsten. 2009. "Experiences of encounters with ayahuasca – the vine of the soul". *Journal of Psychoactive Drugs*, 41(4):309-315.

LA BARRE, Weston. 1971. *The Peyote Cult*. New York: Schocken Books.

LABATE, Beatriz. 2004. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, SP: Mercado das Letras; São Paulo, SP: Fapesp.

LABATE, Beatriz & JUNGABERLE, Henrik (eds.). 2011. *The Internationalization of Ayahuasca.* Zurich: Lit.

LABATE, Beatriz & MELO, Rosa. 2013. "The UDV religion, science, and academic research". *Anthropology of Consciousness,* no prelo.

LABATE, Beatriz & PACHECO, Gustavo. 2009. *Música brasileira de ayahuasca*. Campinas, SP: Mercado de Letras.

LÉVI-BRUHL, Lucien. 1963. *L'âme primitive.* Paris: Galimard.

LUNA, Luis. 1986. *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon.* Estocolmo: Almquist and Wiksell International.

LANGDON, Esther, J. 2005. "Prefácio". In: Beatriz Labate & Sandra Goulart (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas, SP: Mercado das Letras.

LEACH, Edmund. *The Essential Edmund Lea*ch. Vol II. *Culture and Human Nature*. New Haven and London: Yale University Press.

LEARY, Thimothy. 1999. *Flashbacks, "surfando no caos": uma autobiografia.* São Paulo. Beca Produções Culturais.

LE GOFF, Jacques. 1999. *São Luís.* Rio de Janeiro: Record.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1991. "A eficácia simbólica". In:___. *Antropologia Estrutural.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. 1989. "Os cogumelos na cultura". In: ___.*Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

LOSONCZY, Anne-M. & MESTURINI, Silvia. 2011."Por que a ayahuasca? Da internacionalização de uma prática ritual ameríndia". *Anuário Antropológico*, 2010/11: 9-30.

MAGGIE, Yvonne. 1977. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e c*onflito. Rio de Janeiro: Zahar.

MAGNANI, José G. C. 1999. *Mystica Urbe. Um estudo antropológico sobre o circuito neo esotérico na metrópole*. São Paulo: Nobel.

MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

MELO, Rosa V.A. de A. 2010. *Beber na fonte: adesão e transformação na União do Vegetal*. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.

_____. 2011. "A União do Vegetal e o transe mediúnico no Brasil". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 31(2):130-153.

MELO, Rosa & LABATE, Beatriz. 2012 "Hoasca, ciência, sociedade e meio ambiente. *Campos,* 13(1).

MILANEZ, Luiz F. 2011. "Objetivos e Procedimentos da Comissão Científica da UDV". In: Joaze Bernardino Costa (org.). *Hoasca: ciência, sociedade e meio ambiente*. Campinas: Mercado de Letras. pp. 69-73

ORTIZ, Renato. 1978. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis: Vozes.

PIMENTEL ALVES, Luiz C. 2009. *A Amazônia misteriosa de Mestre Gabriel*. Goiânia: Kelps.

RABELO, Miriam. C. 2008. "Religião, ritual e cura". In: Paulo C. Alves& Maria. C .S. Minayo (orgs.). *Saúde e Doença: um olhar antropológico.* Rio de Janeiro: Fiocruz. pp.47-56.

SACHS, Viola. 1988. "As Escrituras Sagradas e as Escrituras da Nova Cosmologia". In: Rubem Fernandes & Roberto Da Matta (orgs.). *Brasil & EUA. Religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal. pp. 159-189.

TURNER, Victor. 2005. *Floresta de Símbolos – aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.

VILAÇA, Aparecida.2002. "'Missions et conversions chez les Wari''. Entre protestantisme et catholicisme". *L'Homme*, 164:57-79.

WEBER, Max. 2004. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 1999. *Economia e Sociedade*.Vols. 1 e 2. Brasília, DF: Editora da Universidade de Brasília.

_____. 1974. *Ensaios de sociologia*. Edit. por Hans Gerth & C. Wright Mills. Rio de Janeiro: Zahar Ed.

Outras Fontes

Coleção de CDs: *A Palavra do Mestre*

CD caseiro: *Pequenina*

Resumo

O artigo discute a elaboração simbólica do efeito da *ayahuasca* na União do Vegetal, denominado *burracheira*, um transe cuja dinâmica é guiada pelo espírito do Mestre fundador da doutrina, consubstancializado na bebida. A constituição dessa entidade, no sacramento, é interpretada na leitura do mito e do rito udevista por meio de metáforas e metonímias expressivas dos processos orgânico, emotivo e moral que revelam a relação hierárquica entre encantamento e disciplina, elementos eficazes e legitimadores da institucionalização da prática religiosa. Busco problematizar as relações hierarquizadas entre encantamento e disciplina na noção de pessoa, simbolicamente construída, enquanto potencial de transformação do comportamento individual.

Palavras-chave: *ayahuasca*, ritual, transe, religiões mágicas, comportamento individual

Abstract

The article discusses the symbolic effect of *ayahuasca* in the União do Vegetal, called *burracheira*, a trance whose dynamics is driven by the spirit of the doctrine's founder, present in the brew. The constitution of this spirit in the sacrament is interpreted in the reading of myth and ritual through metaphors and metonymies that mean organic, emotional and moral processes and reveal a hierarchical relationship between enchantment and discipline, which are effective and legitimating elements in the institutionalization of religious practice at issue. My attempt is to analyze the hierarchical relationship between enchantment and discipline in the notion of person, symbolically constructed, while transformative potential of individual behavior.

Keywords: *ayahuasca*, ritual, trance, magical religions, individual behavior